



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Zbawienie wobec historii. Próba teologicznej rehabilitacji pojęcia utopii

Author: Jacek Kempa

Citation style: Kempa Jacek. (2018). Zbawienie wobec historii. Próba teologicznej rehabilitacji pojęcia utopii. "Er(r)go. Teoria-Literatura-Kultura" (Nr 36 (2018), s. 65-79)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Zbawienie wobec historii Próba teologicznej rehabilitacji pojęcia utopii

1. Pojęcia wyjściowe

Teologia, według jednego z klasycznych jej ujęć, to *intellectus fidei*, racjonalny namysł nad treściami wiary. W polu tej refleksji znajduje się także wiara w zbawienie. Teologia traktuje zbawienie z najwyższą powagą, jako rzeczywistość niekwestionowaną w swym istnieniu, choć znajdującą się na krańcach poznawalności. W niniejszym artykule, zredagowanym przez teologa, będzie nas interesować jednak nie tyle próba opisu teologicznej „teorii zbawienia”, ile pewien rodzaj wpływu, jaki wywiera na kulturę samo przekonanie o jego istnieniu.

W celu przybliżenia przedmiotu refleksji zaczniemy od wyjaśnienia kluczowych pojęć, bo te wprowadzą nas dopiero w centrum zagadnienia. Polski termin „zbawienie” – mimo podejmowanych prób w polskiej teologii – nie pozbył się pewnej szczególnej niejednoznaczności¹. Może być bowiem używany w odniesieniu do stanu ostatecznego, rzeczywistości leżącej poza (i ponad) doczesnością, osiągalnej po śmierci. Może też oznaczać stan świata (a szczególnie człowieka) trwającego już teraz w więzi z Chrystusem. To drugie pojęcie wychodzi z przeświadczenia wiary chrześcijan, że wejście w historię Boga, który stał się człowiekiem, a także Jego przejście przez śmierć do zmartwychwstania odmieniło nieodwracalnie świat: uczyniło go zbawionym – choć tylko „zaczątkowo”, „w nadziei”, to jednak nieodwołalnie. To drugie rozumienie zbawienia odwołuje się do płaszczyzny duchowej, w której rozpoznanie rozpoczętego już stanu zbawienia jest nieoczywiste i dlatego domaga się spojrzenia „zaangażowanego”, wynikającego już z wiary.

1. Chyba najobszerniejszą w Polsce próbę teologicznych rozważań nad kluczowymi terminami „zbawienie”, „odkupienie” i „usprawiedliwienie” podjęto w pracy: Czesław S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: Czesław S. Bartnik (red.), *Teologiczne rozumienie zbawienia*, RWTk, Lublin 1979, s. 9–44. Później C. Bartnik wracał do tego zagadnienia w swoim podręczniku dogmatyki: *Dogmatyka katolicka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, t. 1, s. 704–710.

Zatem zbawienie w swojej pełni jest zawsze przed nami, a zbawienie zaczątkowe jest w codzienności obecne, choć w sposób trudny do dostrzeżenia².

Ze względu na niełatwą do uchwycenia relację do „zwyczajnie doświadczanej” rzeczywistości oba te typy zbawienia mogą być – w pozateologicznym dyskursie – łatwo sprowadzone do pojęcia utopii, zastosowanego zgodnie z jego potocznym rozumieniem, odnoszącym się do fikcji. Taka fikcja może być bardzo pożądana, ale nie zmienia to faktu, że nie odpowiada jej treści żaden realnie istniejący desygnat. Jeśliby pozostać przy takim tylko ujęciu zbawienia jako utopii, teolog nie miałby tu nic więcej do powiedzenia. Proponuję jednak pójść ścieżką wyznaczoną przez etymologiczne znaczenie tego terminu, z którego skorzystał Thomas More. U-topia to „nie-miejsce”. Opisany w dziele Morusa świat jest „nie-miejscem”. Zdroworozsądkowe spojrzenie każe więc stwierdzić, że takiego świata nie ma, skoro nie zajmuje on żadnego miejsca. Gdy jednak postawimy narzucające się pytanie: „Czy każda rzeczywistość domaga się fizycznego umiejscowienia?”, wówczas teolog znajdzie pole do owocnego namysłu. Przecież to właśnie uznanie realności rzeczywistości fizycznie niezlokalizowanych wyróżnia wiarę religijną! W wierze chrześcijańskiej wyznaje się, że istnieje świat pozadoczesny, który z definicji nie posiada fizycznego umiejscowienia (przynajmniej w rozumieniu fizyki). Wyjaśnienie takiego stanu rzeczy jest w zasadzie proste: rzeczywistość poza- (lub ponad-) doczesna, ściśle związana z bytowaniem człowieka poza granicą śmierci, nie podlega prawom świata takiego, jaki znamy. W znanym nam „tym” świecie śmierć wyznacza granicę istnienia wszelkiego życia. Jeśli wiara ośmiela do uznania istnienia życia poza tą granicą, to musi przyznać też, że prawa rządzące „tym światem” nie mają jednoznacznego przełożenia na „tamten świat”. Fizyka, jaką znamy (a z nią inne nauki, np. biologiczne), nie daje żadnych odpowiedzi na pytanie o zasadę istnienia „tamtego świata”. Mamy zatem do czynienia z kwintesencją utopii w pierwotnym, etymologicznym znaczeniu. Natomiast rozumienie utopii jako nieosiągalnego, a raczej: nierealnego, ideału³ rozmija się z teologiczną wizją rzeczy ostatecznych. Z punktu widzenia wiary życie wieczne (i w tym sensie: zbawienie) to „nie-miejsce”, które istnieje.

Łatwo zgłosić zarzut, że w ten sposób zostało dokonane pewne zawłaszczenie terminu „utopia”. Może ono wydać się mało przekonujące z punktu widzenia obie-

2. Wyodrębnia tę różnicę między dwoma podejściami do zbawienia dialog chrześcijaństwa z judaizmem. Judaizm nie uznaje w Jezusie Mesjasza, bo zbawienie przez Niego przyniesione, w które wierzą chrześcijanie, jest zbyt „blade”, a więc zbawieniem nie jest. Nie zniknęło ze świata zło moralne ani fizyczne, a dopiero w takiej sytuacji można by mówić o zrealizowaniu mesjańskich oczekiwań. Zob. Hans Kessler, *Jesus Christus – Weg des Lebens. Christologie*, w: Theodor Schneider (red.), *Handbuch der Dogmatik*, t. 1, Patmos, Düsseldorf 1992, s. 241–442, 244–261.

3. Zob. Joseph Ratzinger, *Eschatologia i utopia*, w: *Opera omnia*, t. 10, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 370–386, 370–372.

gowego użytku, a tym samym ryzykowne w zastosowaniu teologicznym. Wydaje się jednak, że w ten sposób ujawnia się interesujące pole namysłu nad wpływem wiary w „tamten świat” na jej funkcjonowanie w „tym świecie”.

2. Problem

Przy tak dokonanym rozróżnieniu „tego” i „tamtego” świata, w którym pomocne okazało się pojęcie utopii, w naturalny sposób pojawia się pytanie o interakcję między nimi. Reguły wiary mówią o znaczeniu moralnego życia „tu” dla stanu egzystencji „tam”. Nawet gdy owo „tam” określimy – jak wyżej – jako „nie-miejsce”, to zaczynamy dostrzegać jego wpływ na naszą egzystencję „tu i teraz”. Więcej nawet, nie pytając o istnienie tego „nie-miejsca”, możemy wskazać na wpływ samej jego idei na życie codzienne. Sensowna przy tym wydaje się teza, że im bardziej jesteśmy przekonani o jego istnieniu, tym bardziej zdaje się ono określać naszą codzienność.

Ten swoisty wpływ utopii zbawienia na życie codzienne daje się łatwo przedstawić jako zjawisko bardzo wyraziste, gdy ujmijemy je w duchu prostej pedagogii cnotliwego życia budowanego przy pomocy taktyki nagrody i kary. Ograniczenia takiej pedagogii są jednak widoczne na pierwszy rzut oka. Wyraźnie zlokalizowało je Oświecenie, co w genialnym skrócie podsumował Immanuel Kant w artykule *Was ist Aufklärung?*: „Oświecenie to opuszczenie przez człowieka stanu niedojrzałości, zawinionej przez niego samego”⁴. Celem człowieka jest dojrzałość. A dojrzałość wyraża się w wolnym i odpowiedzialnym wybieraniu dobra, nie może więc być wynikiem tresury przy pomocy kija i marchewki. Religia, która buduje naukę moralną wyłącznie na sankcji ostatecznej, nie sprzyja kształtowaniu dojrzałości.

Rozbudzona w nowożytności idea autonomii człowieka w nieunikniony sposób doprowadziła do podejrzenia, że myśl o życiu wiecznym nie tylko nie sprzyja realizacji szczęścia człowieka, ale wręcz potrafi skutecznie ją zablokować. Jeśli wieczność nie rządzi się prawami doczesności, jeśli dopiero wieczność jest synonimem prawdziwego życia, jeśli na progu tej tajemniczej wieczności zachodzi konieczność złożenia sprawozdania z moralnej jakości życia, która podlega osądowi Bożemu, to nie ma mowy o autonomii, o samodzielnym poszukiwaniu prawdy własnego życia, a tym samym nie ma pewnej ważnej (podstawowej?) postaci szczęścia. To podejrzenie przerodziło się w pewność, a ta pewność zrodziła krytykę religii – a właściwie krytykę chrześcijaństwa – silną zwłaszcza w XIX wieku. Sąd Boży, a w rezultacie niebo i piekło w pismach Nietzschego zasługują

4. Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, „Berlinische Monatsschrift”, 1784, nr 12 [Przeł. J.K.].

jedynie na odrzucenie – w imię „wierności ziemi”⁵. „Nie-miejsce” staje się utopią w potocznym rozumieniu tego słowa. Rzeczy ostateczne zostają zdiagnozowane jako fikcja, w dodatku fikcja szkodliwa, którą należy odrzucić w imię wyzwolenia człowieka. Wizja sądu ostatecznego poniża człowieka ostatecznie. Co ciekawe, ten sprzeciw Nietzschego wobec eschatologii chrześcijańskiej szedł w parze z obroną Jezusa: to Jego uczniowie mieli dopiero wymyślić sankcję eschatologiczną, a tym samym dać początek religii.

Teoretyczne podstawy dla tezy o trującej eschatologii buduje Feuerbach podsuwający ideę projekcji. Wtóruije mu Nietzsche, pisząc: „To, że istnieje głód, nie oznacza jeszcze, że istnieje pokarm, który ten głód zaspokoii”⁶. Jeśli uwierzymy w istnienie owego pokarmu, całą naszą energię skierujemy ku niemu. Jeśli uwierzymy w rzeczy ostateczne, przestaną się dla nas liczyć rzeczy doczesne. A Marks rozwinie szczególnie ideę, że głód nieba trzeba zdemaskować jako niezaspokojony głód sprawiedliwego życia. Będzie więc postulował, by porzucić projekcję tęsknot skierowaną na wyimaginowaną sferę Boską, a zaspokoić realne potrzeby realnymi metodami naprawy świata. Oto konsekwentne – zdawałoby się – doprowadzenie do końca przekonania o wątplym powiązaniu między istnieniem doczesnym a pozadoczesnym za pomocą sankcji moralnej: sądu nad grzesznikami. Umysły owładnięte ideą autonomii człowieka i niepewne w kwestii wiarygodności nauk teologicznych nie miały ostatecznie trudności z przerwaniem tej niewygodnej nici wiążącej dwa światy.

Chrześcijaństwo dało do tej krytyki istotny powód. Zbyt łatwo odzywał się ton groźby, pokusa panowania nad człowiekiem, a szerzej mówiąc: nad różnymi aspektami kultury. Łatwo wytworzyła się co najmniej dwuznaczna kultura duchowa, zalecająca, by jakoś przetrwać z zaciśniętymi zębami „na tym łez padole” w oczekiwaniu przyszłej nagrody. Nie chcę jednak koncentrować się na nadużyciach i aberracjach. Te można nazwać po imieniu, rozliczyć się z nich, naprawić błędy⁷. Stawiam pytanie: czy chrześcijaństwo nie zawiera w sobie samym pewnego dewaluującego spojrzenia na doczesność, które wciąż łatwo może (i słusznie?) natrafiać na krytykę? Czy obietnica doskonałego świata po tym życiu nie dewaluuje

5. Zob. Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra: Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, edycja elektroniczna: www.wolnelektury.pl (15.06.2016), 3.47.

6. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen. Menschliches, Allzumenschliches. Morgenröte* (Werke, t. 1), München 1954, s. 531 [Przeł. J.K.].

7. W największym skrócie można zaznaczyć, że w XX wieku takim przełomowym wydarzeniem, otwierającym drzwi do refleksji teologicznej, która w otwartym dyskursie podejmuje zagadnienia dawno już sformułowanej, a także najnowszej krytyki chrześcijaństwa, był Sobór Watykański II (1962–1965).

automatycznie doczesności? Czy rzeczy „ostateczne” nie przesłaniają już zawsze rzeczy „przedostatnich”⁸? Czy utopia zbawienia nie jest trucizną historii⁹?

3. Wyjaśnienie: o źródłach teologii

Tak postawione pytanie otwiera niezwykle szeroki horyzont rozważań. Spróbuję skoncentrować się na kilku charakterystycznych sprawach – i to raczej sięgając do podstawowych rozwiązań, które mają już swoją długą historię, niż do szczegółowych debat współczesnych. Warto przypomnieć genezę chrześcijańskiej doktryny. Źródłowo wyrasta ona z doświadczenia ze spotkania z Jezusem: Jego nauką i Jego losem. Jej wyraz zależny jest jednak od kultury, a zwłaszcza od wyobrażeń i pytań, które podsuwa. Doktryna wyrasta z prób odpowiedzi na takie pytania. Zawsze zobowiązuje ją zatem źródłowe doświadczenie, ale sposób jej przedstawienia, rozłożenie akcentów wynikają z charakteru stawianych pytań. W kolejnych pokoleniach coraz trudniej było odwołać się do pierwotnego doświadczenia wiary, jakie posiadali uczniowie Jezusa, świadkowie spotkania ze Zmartwychwstałym. Stąd nieuniknione były coraz bardziej intensywne spory o „prawą naukę”. Wiadać w nich było, że coraz to nowe środowiska nie tylko zadają pytania o Jezusa uwarunkowane własnym rozumieniem świata, lecz także próbują interpretować pierwotny przekaz apostołski. Te spory prowadziły oczywiście do poszukiwania kanonów interpretacji wiążącego przekazu doktryny. Konfrontacja poglądów przynosiła kościelne decyzje, które petryfikowały się jako formuły doktrynalne. Te zaś zaznaczały granice poprawnego wyrazu wiary. Pośrodku pozostawało niewiele miejsca na dalsze interpretacje. Dlatego dziś wiemy, że doktryna – na ogół kojarzona z niezmiennymi formułami – potrzebuje nieustannej debaty wokół jej interpretacji. Znakomity przykład tego złożonego procesu stanowi namysł nad wiarą w zbawienie wieczne¹⁰.

Myśl o rzeczach ostatecznych zawsze budziła pytania. Odpowiedzi chrześcijaństwo szukało w Jezusie, ale ich zakres i charakter był przygotowany przez pytania, a więc każdorazowo przez pewną postać kultury. Właśnie na tę prawidłowość wypada zwrócić uwagę przy rozpatrywaniu tworzącej się doktryny o zbawieniu w wieczności. Co wynika ze źródła – z przekazu o Jezusie, a co jest zależnym od warunków kulturowych wyrazem wiary w zbawienie?

8. Gra słów, chętnie wykorzystywana w teologii niemieckojęzycznej: „letzte Dinge – vorletzte Dinge”.

9. Warto jeszcze raz przypomnieć, że słowo „utopia” rozumiemy tu jako „nie-miejsce”, które jednak istnieje. Stan, który człowiek wierzący winien widzieć jako swój cel. Tym samym chodzi tu o problem, który wydaje się dużo bardziej wyrazisty niż ewentualna konkurencja między nierealną utopią a bieżącym stanem rzeczy.

10. Ten stosowany w teologii zwrot należy rozumieć jako „zbawienie ostateczne” i trwające wiecznie.

W celu zbadania „nerwu” chrześcijańskiej wiary w zakresie tego problemu eschatologicznego najlepiej byłoby prześledzić cały rozwój doktryny. Ponieważ jest to niemożliwe w tym opracowaniu, proponuję krótki wgląd w tekst Nowego Testamentu, a potem spojrzenie w okres krystalizowania się nauki chrześcijańskiej: bliski świadectwu pierwszych uczniów, a równocześnie już skonfrontowany z wymaganiami epoki, zadającej pytania i zmuszającej do intelektualnej pracy.

4. Odpowiedź z głębi historii

Zidentyfikowany przez nas sposób myślenia, traktujący doczesność z niecierpliwością, jako czas wysoce ograniczony, przed właściwym stanem życia, widoczny jest już w pierwszym pokoleniu chrześcijan. Staje się widomy przez oczekiwanie rychłego dnia ostatecznego, powtórnego przyjścia Chrystusa, Bożego sądu. Świadectwo zmagających z tym problemem pozostawiają już pisma św. Pawła, zwłaszcza Listy do Tesaloniczan, Apokalipsa św. Jana, a potem najstarsze pisma autorów chrześcijańskich¹¹. Wyrazem tego klimatu są różne wybuchy niecierpliwych oczekiwań czy wręcz wyliczeń Dnia Pańskiego. Pierwszy Kościół musiał radzić sobie z napięciem związanym z wydłużającym się oczekiwaniem na rychłe przyjście Chrystusa. Nie odwoływał teologii „Adwentu”, czyli oczekiwania bliskiego przyjścia Pana w chwale, byłoby to w końcu zlekceważenie nauczania Jezusa, nawołującego do czujności. Z drugiej strony uczył się ze spokojem przyjmować trwający czas doczesny i wskazywać różne racjonalne uzasadnienia takiego stanu rzeczy. Coraz wyraźniej mogła dzięki temu odzywać się pozytywna ocena świata doczesnego. Trzeba pamiętać, że sprawa oceny wartości rzeczywistości doczesnej jest w początkach chrześcijaństwa niezwykle skomplikowana. Słowo „świat” odnosiło się do przeciwstawnych elementów tej samej rzeczywistości. Ten sam św. Jan potrafił pisać „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał...” (J 3,16), a obok tego: „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie” (1J 2,15). W pierwszym przypadku chodziło o dzieło i własność Boga, w drugim zaś – o środowisko złych praktyk, które od Boga odciągają. Biblijna tradycja niosła ze sobą jasną afirmację dzieła stworzenia, a zatem dostarczała wyraźnych argumentów przeciwko pogardzie dla otaczającej rzeczywistości doczesnej. Z drugiej strony doświadczenie przypominało o niechęci pojedynczych osób, a także organizacji państwowo-politycznej do chrześcijan, która posuwała się aż do prześladowań. W takim klimacie wsparcie otrzymywał nurt apokaliptyczny. Podkreślał panowanie zła w świecie – a stąd konsekwentnie bliskość koniecznego sądu Bożego, który

11. Zob. Augustyn Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007; Josef Finkenzeller, *Naherwartung*, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. Wolfgang Beinert, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1997, s. 387.

położy kres temu złu. Można obserwować odbywające się wówczas pełne meandrów dochodzenie do jasnego wyrażenia prawdy, że świat jest dobry, ale zagnieździło się w nim zło, które nie pochodzi od Boga¹². Chrześcijanie doświadczający prześladowań mogli łatwo ulegać myśleniu, które ocenia wartość życia doczesnego jedynie jako czasu próby. Oczekiwali Dnia Pańskiego jako wyzwolenia od zła, a zatem też od „tego świata”. Przy tym jednak za sprawą wiary w zmartwychwstanie Chrystusa wyróżniali się optymizmem w spojrzeniu na doczesność. Wiara w Chrystusa pozwalała im bowiem cieszyć się obecnym życiem jako udziałem w zwycięstwie Chrystusa¹³. Doczesność w ten sposób znów nabierała kolorów, ale nie zmieniało to faktu, że pełnię życia widziano w istnieniu po śmierci.

Dodatkową komplikację przyniosły dwa czynniki, które pojawiły się bardzo wcześniej. Pierwszym był ruch gnostycki¹⁴. Można pokusić się o syntetyczne stwierdzenie, że to wielonurtowe zjawisko przyniosło wsparcie dla mentalności ucieczki od doczesności. Ważna tu jest podstawowa argumentacja. To, co materialne, jawi się gnostykom jako pochodzące od złego demiurga. Człowiek zaś w swej istocie przynależy do porządku duchowego i dlatego jego zbawienie polega na wyzwoleniu się od materialnej strony tego świata. Jakie są warunki zdobycia tego wyzwolenia, pozostawmy teraz na boku. Istotne jest, że gnostycyzm przynosi negatywną ocenę doczesności w jej materialnym wymiarze. Jego próby przenikania do chrześcijaństwa wyzwoliły konieczność wykrystalizowania jasnej odpowiedzi, kreślącej nieprzekraczalne granice kościelnej doktryny. Spór z gnostykami okazał się katalizatorem dla kościelnej teologii. W nauce tej „ten świat” uznany zostaje za dobre dzieło jedynego Boga, który sam jest dobry¹⁵. Nie ma przeciwstawienia między tym światem a eschatologiczną pełnią, bowiem jest jeden Bóg, Stwórca wszystkiego i Odkupiciel.

12. Na poziomie tekstu biblijnego wyraża się to w napięciu między różnymi sposobami rozumienia „świata” i stosunku do niego: „Bóg umiłował świat” (J 3,16) – „nie miłujcie świata” (1J 2,15) i w wielkim pytaniu o sposób ocalenia i odnowy tego świata (np. 2P 3,10).

13. Zob. Henryk Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 31–32.

14. Problemy oddziaływania prądów gnostyckich na chrześcijaństwo są przedmiotem licznych szczegółowych studiów. Dobry wgląd w problematykę, o której tu mowa, przedstawia Wincenty Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu: Zagadnienia wybrane*. Ludmiła Lach-Bartlik (red.), Księgarnia św. Jacka, Katowice, Żabki 2010 (Studia Antiquitatis Christianae Series Nova, t. 11).

15. Wielki adwersarz gnostyków, św. Ireneusz z Lyonu, właśnie w polemice z nimi zbudował teologiczne podstawy dla tej tezy. Co ciekawe, rozwinął w związku z tym millenarystyczną wizję zbawienia. Podkreślił w ten sposób, że „ten” świat – stworzony przez jedynego Boga – czeka tysiącletnie dopełnienie, na wzór siódmego dnia odpoczynku Boga po sześciu dniach stworzenia. Wincenty Myszor, *Ireneusz z Lyonu: Dzieło zbawienia i odnowy świata (w świetle komentarza do Listu do Rzymian 8,19–21)*, w: Ludmiła Lach-Bartlik (red.), *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu: Zagadnienia wybrane*, Księgarnia św. Jacka, Katowice, Żabki 2010, s. 358–363 (Studia Antiquitatis Christianae Series Nova, t. 11).

Drugie wyzwanie dla chrześcijańskiej doktryny przyniósł kontakt chrześcijaństwa z platonizmem. Ze względów historycznych i społecznych spotkanie to było nieuniknione. W chrześcijaństwie zwyciężyła opcja pozytywnego odniesienia do intelektualnych poszukiwań, a intensywna wymiana z platońską tradycją trwała bardzo długo. Stąd wpływ, rozwijającej się w wielu nurtach, myśli platońskiej na chrześcijaństwo, który okazał się głęboki i trwały. W interesującej nas perspektywie podkreślić należy platońską wizję świata jako niedoskonałego odbicia idei i towarzyszące jej przekonanie, że świat idei jest właściwym środowiskiem życia duszy. Kościół poradził sobie z próbą wprowadzenia inspirowanej przez platonizm nauki o preegzystencji duszy, o jej przyjsciu w doczesność ze świata idei (przez odrzucenie tak zwanego orygenizmu). Jednak pozostał z otwartym do zinterpretowania problemem wpływu tej myśli na chrześcijańskie zrozumienie relacji między tym światem a światem doskonałym. Przecież ten pierwszy jest naznaczony grzechem i wieloma niedoskonałościami. Za pośrednictwem platoników teoretycznie wyjaśniono słabość otaczającej nas rzeczywistości. Skoro jest ona tylko odbiciem idei, to z natury rzeczy słabsza jest od prawzoru. Rzeczywistość doskonała jest zaś domem, ostatecznym celem. Nasza szczęśliwa wieczność jest trwaniem w doskonałości – naprzeciwko niepewnego, bolesnego zmagania się z przechodzeniem przez aktualną historię. Proste przeciwstawienie wiecznych idei i historycznej doczesności wiodłoby łatwo do zagrożenia tej ostatniej bardzo niską oceną. Grozi tu zatem mentalność ucieczki. Taki typ myślenia nakłada się na przekaz chrześcijański o nietrwałym domu na ziemi i o wiecznej ojczyźnie w niebie (Flp 3,20), umacniając ucieczkowe tendencje także w wierze.

Oczywiście, byłoby grubym zniekształceniem twierdzenie, że Platon i platonizm promują mentalność ucieczki i nie angażują intelektu w kształtowanie świata. W relacji między nauką o ideach i refleksją nad polis należy raczej upatrywać klucza do zrozumienia platońskiej koncepcji odniesienia tego świata do ponadświatowej wieczności. Chodzi o to, że zasady kształtowania życia etycznego jednostek i całego społeczeństwa jawią się tu jako nieprzypadkowe, bo uzasadnione doskonałym istnieniem ich wiecznych idei. Chrześcijańscy intelektualiści znaleźli się w tym samym punkcie rozważań bardzo szybko, bo intelektualnie wymagającą naukę o ideach zastępowała tu od początku wiara w objawienie przez Chrystusa pełni samego Boga: jego woli wobec ludzi, jego zbawczej prawdy. Platonizm odkryto jako intelektualną bazę dla pokazania w Bożym Objawieniu (którego szczytem jest Chrystus) fundamentu całej rzeczywistości i nakierowania na spełnienie wieczne. Tym samym otworzyły się drzwi dla twierdzenia, że Boża wieczność ma wpływ na kształtowanie doczesności, a szczególnie człowieka zdążającego do wiecznego zbawienia. Platońska *diada* „idea – rzeczy zmysłowe” ujawniła swój potencjał nie tyle w unieważnieniu historii, ile w możliwości nakierowania jej

na istniejący realnie cel. Teologia chrześcijańska zawsze będzie tu dopowiadać: ten cel leży poza samą historią – a przynajmniej poza historią taką, jaką dziś znamy.

Wśród interpretacji teologicznych dotyczących kwestii odniesienia doczesności do wieczności dokonywanych w platońskim klimacie szczególnie cenne wydają się przemyślenia Klemensa Aleksandryjskiego. Ten chrześcijański myśliciel uznaje, że dopiero życie wieczne zasługuje na miano pełni życia. Pokazuje jednak, że życie doczesne nie jest mało wartościowym, cienistym okresem istnienia, który mogłoby być jedynie sceną przygotowań na sąd ostateczny i przychodzącą po nim nagrodę. Nawiązując do przenikającej platońskiej tradycję nauki o *paideii*¹⁶, wskazuje, że życie doczesne ma swoją pozytywną wartość w odniesieniu do wieczności. Doczesność jest bowiem czasem rzeczywistego dojrzewania człowieka do pełni. Jej początek tkwi już w stworzeniu na obraz Boży. Pełnią oczywiście jest eschatologiczne spotkanie z Bogiem. To dojrzewanie przebiega pod wpływem Chrystusa – Wychowawcy¹⁷, to znaczy Boga, który stał się człowiekiem, aby człowieka wprowadzić w boskie życie. Jego nauka i życie inspiruje ucznia do budowania własnego wnętrza przez naśladowanie mistrza (*mimesis*). Jest w ten proces zaangażowany także sam Mistrz dzielący się swoim życiem. Udział (*methexis*) w życiu Bożym jest w ten sposób darowany już teraz, choć jego pełnia ma charakter eschatologiczny. Zatem efektem tych działań jest oczywiście szczęście wieczne, ale jasne jest, że już teraz osiąga się bogactwo życia w Bogu. Taka diagnoza stawia doczesność w pozytywnym świetle. Ma ona swoją wartość jako dzieło Boga, ale także jako przestrzeń zmagania się o Boga. Widać to w rozumieniu grzechu. Wina wobec Boga, która domagałaby się kary (w doczesności lub wieczności), nie znajduje się w pismach Klemensa na pierwszym planie. Klemens prezentuje raczej grzech jako zło niszczące człowieka. Grzech jest chorobą, toczącą człowieka tu i teraz. Bóg działający przez Chrystusa jest lekarzem tej choroby – tu i teraz¹⁸. Już tutaj pobrzmiewa istotna myśl, że człowiek, dążąc do dojrzałości, nie osiąga jej w doczesności, nie osiąga jej tym samym wyłącznie w efekcie samodzielnego wysiłku. Jej pełnia okazuje się darem, który przekracza ramy tego świata.

W zaproponowanym przez Klemensa ujęciu nie ma więc jednostronnej oceny doczesności. Nie jawi się ona tylko jako miejsce realizowania swoistego egzaminu wstępnego do prawdziwego życia. Raczej jest ona przestrzenią rozwoju człowieka zgodnego z pierwotnym planem Boga. Jego finałem jest wieczność. W takim oglądzie sytuacji prawidła „tego życia” są współbieżne z regułą wiecznego trwa-

16. Zob. klasyczne opracowania tematu: Werner Jaeger, *Paideia*, przeł. W. Plezia, Warszawa 1962–1964; Werner Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.

17. Clemens Alexandrinus, *Wychowawca*, przeł. M. Szarmach, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2012.

18. Zob. Clemens Alexandrinus, *Wychowawca*..., s. 21–22.

nia w Bogu. Nauka biblijna (1 Kor 13,12–13; 1J 3,1–3; 4,16), a za nią i mistyczna, i teologiczna tradycja chrześcijańska podpowiada, że wieczne życie zbawionych da się opisać jako przebywanie w ściślejszej wspólnocie z miłującym Bogiem. Myśl Klemensa pozwala jasno stwierdzić, że droga doczesna to dojrzewanie do tej miłości przez wypełnianie najważniejszego przykazania i oczywiście przez poddanie się prowadzeniu przez Chrystusa¹⁹. Osiągnięcie ludzkiej dojrzałości w miłości spotyka się z osiągnięciem celu wiecznego (który wszelako pozostaje darem Boga, nieosiągalnym samym ludzkim wysiłkiem). W ten sposób chrześcijańska wizja rzeczywistości, inspirowana platonizmem, nie gubi równowagi w ocenie relacji między historią a wiecznością.

Jednak można tu odkryć pewien niedostatek: taka koncepcja dojrzewania do pełni zakłada głównie i niemal jedynie wysiłek samodoskonalenia samej osoby. Tylko w tle pojawia się kwestia przemieniania otaczającego świata. Wyraża się ona w postulatach budowania harmonijnego współżycia społecznego. W tym sensie dochodzi do głosu ważna reguła, że na pierwszym miejscu jest wychowanie jednostki. Widać tu, że zasady życia społecznego są jedynie polem wychowania osoby. Trudno krytykować z perspektywy nowożytnej tamtą myśl za brak podejmowania wątków technicznego kształtowania świata, troski o całe stworzenie. To zapewne inherentna cecha całej epoki, w której świat wewnętrznych przeżyć, i z tej perspektywy patrząc, harmonii z kosmosem, dominuje nad problemami technicznego przetwarzania świata.

Myśl, którą tu przedstawiam jako Klemensową, buduje pewną tradycję teologiczną. Dochodzi do głosu wszędzie tam, gdzie wskazuje się na rzeczywistą wartość życia doczesnego, stymulowaną wiarą w życie wieczne; wszędzie tam, gdzie perspektywa wieczności nie opróżnia doczesności z sensu, ale staje się dla tej drugiej busołą wskazującą jak żyć, by ten sens teraz realizować. Znajduje ona poza historią sens istnienia (zbawienie), ale w taki sposób, że dzięki temu odkryciu historia nie znika jako nieważna, lecz właśnie odnajduje swój sens.

Klemens rysuje zatem przyjazny obraz doczesności, mimo że jasno widzi pełnię życia dopiero w wieczności. Przeciwwstawienie znika, więc w powyższym zdaniu zwrot „mimo że” można zamienić na „dlatego”. Efektem takiego spojrzenia jest także ogłód sankcji ostatecznej. Upadek w grzech lub wysiłki moralne rozumie nie w kontekście odpowiednio kary lub nagrody wiecznej, ale przede wszystkim, jako etapy w drodze rozwoju ku dojrzałości, która ma zwieńczenie w wieczności, a rozpoczyna się dla człowieka po śmierci. Zaproponowany przez Klemensa model myślowy można więc ująć hasłowo jako drogę dojrzewania i doskonalenia do pełni. Na antypodach takiego myślenia jest model życia doczesnego jako próby, z której na sądzie trzeba będzie zdać sprawę i za które niejako z zewnątrz

19. Zob. Clemens Alexandrinus, *Wychowawca...*, s. 23–24.

przychodzi nagroda w postaci pełni życia. W ten sposób dochodzi do głosu wartość „tego” świata. Nie da się jej ujmować autonomicznie wobec „tamtego” świata. Ale też nie można ich obu sobie nawzajem przeciwstawiać.

5. Z debaty współczesnej

Zdaje się więc, że chrześcijaństwo zdobywa w odpowiednio zinterpretowanej myśli platońskiej sprzymierzeńca w ujęciu relacji między doczesnością a wiecznością. Ujęcie to nie deprecjonuje, ale też nie absolutyzuje doczesności. Tak podpowiada Joseph Ratzinger i dla uwyrażnienia tej myśli proponuje zajęcie się skrajnością przeciwną do „mentalności ucieczkowej”²⁰. Ta zaś przejawia się w próbie wtłoczenia rzeczy ostatecznych w historię. Propozycję taką przedstawiła doktryna chiliazmu²¹. Chodzi tu o wiarę w zrealizowane tysiącletnie królestwo Boga na ziemi. Zbawienie ostateczne lub „niemal ostateczne” na ziemi to idea, która stara się pogodzić historię i ostateczność przez ich pomieszanie. Utopia zostaje zlokalizowana, a tym samym historia ma być uratowana. Dzieje jednostki i społeczeństwa mają swoją ważność i swoje przedłużenie w szczęśliwą, przemienioną historię. Joseph Ratzinger w analizie tego zjawiska zwraca uwagę, że tak (czyli szerzej niż to sugeruje etymologia nawiązująca do konkretnego wyobrażenia o tysiącletnim królestwie) zdefiniowany chiliazm odradza się w różnych kształtach w dziejach Kościoła. W nim wiara w realizację utopii w historii odsłania swoją dwuznaczną siłę. Historia ma przestać być historią (bo samodzielnie ma się spełnić). Utopia ma znaleźć swoje miejsce (swoją fizyczną i historyczną lokalizację).

Co ciekawe Ratzinger wskazuje, że w założeniach chiliazmu tkwi nie tylko niecierpliwość, pragnienie zrealizowania pełni już teraz i tu. U jego korzeni znajduje się przede wszystkim teza o czekającej nas strukturalnej przemianie rzeczywistości, a także o prymacie tej przemiany przed duchowo-moralną odnową głębi człowieka. Chiliazm mówi: kiedy świat zewnętrzny w stosunku do człowieka zostanie „właściwie skonstruowany”, człowiek sam odnajdzie swą pełnię. W tym sensie pewnym przedłużeniem chiliazmu są także współczesne teologie wyzwolenia. Ich wspólny mianownik leży zdaniem Ratzingera w założeniu, że szczęśliwy byt świata jest możliwy do osiągnięcia przez przemianę jego struktur, a nie przez dogłębną przemianę człowieka. Jeśli tak jest, to w istocie

20. To zagadnienie Ratzinger porusza wielokrotnie w swojej twórczości. Odwołuję się tu głównie do jednego opracowania, które stanowi spójne przedstawienie poglądów, jakie prezentuje także w innych pracach i wypowiedziach, poczynawszy od słynnego *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* aż po wypowiedzi Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, dotyczące teologii wyzwolenia.

21. Więcej na temat chiliazmu, jego historycznego rozwoju i teoretycznych założeń zob. Michał Kaczmarkowski, *Chiliazm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, kol. 156–160.

utopię zbawienia można zrealizować. Owszem, potrzebna do tego jest być może Boża pomoc, ale realizacja zbawienia leży w zasięgu tej jedynej znanej nam historii. Nie wydarzy się poza tym miejscem²².

Ani pogarda dla świata, ani wiara w jego spełnienie w historii nie odpowiada chrześcijańskiej wizji ostatecznego zbawienia. Teologia chrześcijańska z biegiem czasu dobrze rozpoznała obie skrajności. Ostrzega przed nimi i wskazuje na ich destrukcyjne efekty.

Gdzie tkwi właściwy punkt równowagi między skrajnościami? Za Ratzingerem możemy powiedzieć, że nauka o zbawieniu wiecznym ma wartość (oczywiście dla wierzących w nią) idei regulatywnej życia społecznego. Bez niej pojęcia podstawowe etyki indywidualnej i społecznej stają się puste i wydane na łup niczym nieograniczonego rynku idei. Tylko wówczas, gdy jest się przekonanym o istnieniu doskonałej sprawiedliwości, pełni prawdy, bezgranicznej miłości, można dążyć do ich poszukiwania względnie realizowania w świecie doczesnym. Patrząc z drugiej strony, nauka o zbawieniu w wieczności chroni przed uznaniem doskonałości życia za możliwą do zrealizowania w obrębie historii. Odkrywa, że „u-topia” zbawienia jest realna, ale ze swej istoty tkwi poza historią. Próba jej ściągnięcia w obręb historii zawsze prowadzi do niedobrych skutków, na przykład do tworzenia ideologii politycznych o charakterze parareligijnym albo do zawłaszczania religii przez politykę. Nauka o zbawieniu każe więc dążyć do pełni, do doskonałości, ale na sposób asymptotycznego przybliżania się do niej, a nie zdobycia celu. Ostateczny cel pozostaje zaś domeną działania Boga.

6. Pogłębienie teologiczne: chrystologia i antropologia

Po tych historycznych i nieco formalnych rozważaniach warto wyraźnie nazwać dwie fundamentalne teologiczne podstawy opisywanego ujęcia relacji między codziennością doczesności a wiecznym zbawieniem. Nie były one dotąd wprost wspomniane, choć tworzyły tło argumentacji. Pierwsza ma charakter chrystologiczny, druga zaś mówi o pierwszeństwie łaski.

Przed wszystkim chrześcijańska teologia zawsze pozostaje chrystocentryczna. To zaś oznacza, że poważnie traktuje człowieka i Boga, głosząc ich głęboki związek. Z jednej strony Bóg stał się człowiekiem, przyjął tym samym wszystkie

22. Należałoby wspomnieć, że zestawienie teologii wyzwolenia z chilizmem prowadzi do refleksji nad chilizmami ateistycznymi, wśród których zapewne najbardziej znana jest myśl marksistowska. Paradoksalnie tutaj, w koncepcji odrzucającej religię, odbywa się nowożytna rekonstrukcja zeświecczonego chilizmu. Postulat definitywnej przemiany historii wiąże się tu z odrzuceniem idei szczęścia ponadhistorycznego. Szczęście wieczne ponad światem jawi się tylko jako szkodliwa idea, która odbiera siły w budowaniu jedyne go zbawienia – wewnątrzhistorycznego.

wymiary ludzkiego istnienia, nie przestając być sobą, z drugiej zaś człowiek jest istotą powołaną do ostatecznego zjednoczenia z Bogiem, które nie naruszy jego tożsamości, a wręcz doprowadzi ją do pełni. Oto chrześcijańska wersja postulatów „wierności ziemi”, który to na swój sposób przywoływał Nietzsche w buncie przeciwko eschatologicznemu zatruciu życia. Radość życia, dążenie do doskonałości, realizowanie potencjału osób i społeczeństw nie biegną w poprzek pamięci o Bogu. Jest wręcz przeciwnie, Bóg umożliwia ten rozwój. Odkrywa się to, gdy uznamy, że tajemnica głębi człowieka świadczy o jego trwałym odniesieniu do Boga, Tajemnicy najwyższej²³. Więź z Bogiem jest fundamentem osiągnięcia pełni życia przez człowieka; człowiek dla Boga pozostaje partnerem nieodwołalnego przymierza. Jeśli więc dochodzi do rozbudzenia nietzscheańskiego przeciwstawienia ziemi niebu, to źródeł tego problemu trzeba szukać w wykrzywionym obrazie Boga, a ostatecznie w zapomnieniu chrystologii. Uwaga ta odnosi się nie tylko do krytyków chrześcijaństwa, ale też do samego Kościoła. Przypomina o konieczności rewizji popularnego nauczania, o ile wykorzystuje ono perspektywę wieczności jako sankcję dla dyscyplinowania rygorystycznych postaw „tu i teraz”. To chrystocentryzm, a wraz z nim przekonanie, że istnienie człowieka i tajemnica Boga są ze sobą ściśle powiązane, upomina, by doczesność i wieczne zbawienie były ujmowane w odpowiedniej wzajemnej relacji. Wieczność, zbawienie nie oznaczają zniknięcia człowieka i jego świata w Bogu; jest bowiem intensywną relacją z Bogiem, która potwierdza człowieka w jego prawdziwie ludzkim istnieniu. Człowiek zabiera więc także swoją historię w tajemnicę wiecznego życia w Bogu. Zaś życie doczesne nie jest domeną człowieka, samotnie zmagającego się z egzaminem z moralności; jest raczej miejscem budowania się więzi z Bogiem. Bóg ze swoim darem zbawienia jest już realnie obecny.

Od właściwie ujętej chrystologii droga wiedzie do refleksji nad łaską Boga i jej relacji do ludzkiej wolności²⁴. Ze wspomnianego powiązania Boga z człowiekiem nie wynika żadne pomieszanie płaszczyzn współdziałania. Człowiek sięga Boga

23. To teza chrześcijańskiej antropologii, głęboko zakotwiczona w Tradycji. W ramach budowania poświeceniowej teologii „zwrotu antropologicznego” stanęła wyraźnie w polu zainteresowania wielu teologów. W końcu znalazła jasny wyraz w oficjalnym nauczaniu Kościoła (np. Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, nr 22).

24. Innymi słowy chodzi o relację między wolnością Boga a wolnością człowieka. To jedno z klasycznych zagadnień antropologii teologicznej, intensywnie dyskutowanych od czasów Augustyna z Hippony w teologii. Stąd znajduje swoje miejsce w każdym podręczniku teologii poświęconym antropologii bądź też nauce o łasce (np. Georg Kraus, *Nauka o łasce: Zbawienie jako łaska*, Wydawnictwo M, Kraków 1999; Gisbert Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, przeł. S. Jopek, WAM, Kraków 2005). Jest to też zagadnienie, które wciąż prowokuje do namysłu filozoficznego. Przywoływali je często na naszym polskim terenie m.in. Józef Tischner i Leszek Kołakowski.

nie z własnych sił, ale dzięki Jego darowi. Kościół przez całą swoją historię bardzo intensywnie bronił tej świadomości, ucząc o pierwszeństwie łaski Bożej przed ludzką aktywnością. W rozpatrywanej przez nas kwestii teza o absolutnym pierwszeństwie łaski ma fundamentalne znaczenie. Sami z siebie nie jesteśmy w stanie wytworzyć ostatecznej szczęśliwości. Nie możemy zrealizować utopii zbawienia. Teorie polityczne, które posługują się religijną argumentacją i obiecywałyby realizację najwyższego możliwego stanu szczęścia w warunkach doczesności, dopuszczają się manipulacji. Manipulacja ta staje się tym bardziej wyraźna, gdy ujawni się wspomniany wyżej akcent tych teorii położony na przemianę zewnętrznych struktur, a nie na przemianę moralną człowieka. Nauka o łasce chroni przed skrajnością chiliazmu. Chiliazm – przynajmniej na ile występuje we współczesnych teologiach wyzwolenia – odsłania się jako polityczna idea samozbawienia.

Z drugiej strony kościelna nauka o łasce chroni też przed eskapizmem. Wiara w to, że tylko Bóg może człowieka doprowadzić do pełni życia, nie wprowadza pogardy wobec doczesności i wobec ludzkiej aktywności. Wiara w „łaskę konieczną do zbawienia” zawsze podtrzymywała przekonanie o związku między aktywnością i Boga, i człowieka w tej dziedzinie. Ujawniło się to bardzo znamienne w napięciu między katolicyzmem i protestantyzmem. Jeśli katolicyzm podtrzymuje naukę o dobrym czynie jako zasłudze na życie wieczne, to uczy tym samym, że taki czyn staje się zasługą dopiero wówczas, gdy uprzedza go Boże działanie. Gdy zaś protestancka nauka podkreśla zależność zbawienia wyłącznie od działania Boga, to i tam podkreślona zostaje myśl, że efektem zbawczego działania Boga jest zaangażowanie człowieka w dobre czyny. W tych dwóch ujęciach chrześcijańskiej doktryny o łasce jasno jawi się wspólne przekonanie²⁵: istnieje powiązanie między ostatecznym celem człowieka a jego działaniem w historii. Zbawienie nie odciąga od zaangażowania w codzienność. Wtórne znaczenie ma odmienna motywacja: czy katolik chce w stanie łaski (czyli trwając w podarowanej więzi z Bogiem) zdobywać zasługi, czy protestant chce wyrazić dobrymi czynami swoją ufność, że jest objęty zbawczym działaniem Boga i wykazać jego owoce.

Spróbujmy na koniec wrócić do postawionego pytania, czy chrześcijańska wiara w zbawienie wieczne nie lekceważy historii i nie wprowadza klimatu ucieczki od codzienności. Naszkicowana odpowiedź wskazała różne kształty uzasadnień teoretycznych i duchowo-praktycznych. Można spróbować podanie jej krótkiego sformułowania: Właściwie podjęta teologiczna refleksja nad stworzeniem, nad Chrystusem, nad łaską pozwala na odrzucenie skrajności, polegających

25. W sprawie rozumienia łaski jako daru usprawiedliwienia człowieka osiągnięto w dialogu ekumenicznym porozumienie: por. wspólny dokument Światowej Federacji Luteranńskiej i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. W sprawie relacji między uczynkami a łaską zob. nr 19–21.

na lekceważeniu historii (doczesności) bądź odsuwaniu i pomijaniu rozumienia pewnych zdarzeń jako efektów działania Boga. Pośrodku jest miejsce na różne szczegółowe koncepcje. Jest ważne, by zachowane zostało rozróżnienie między zbawieniem i historią, wiecznością i doczesnością, łaską i wolnością człowieka – i zarazem by zwracano uwagę na dynamiczny związek między nimi.

